

водночас і пізнання людиною себе. Чим глибше людське знання світу та себе, тим розумнішими та скромнішими стають потреби людини. «...Вмій малим ти вдовольнятися...» – закликав Г. Сковорода.

Природно, що людина прагне щастя. Воно можливе, якщо розкрита внутрішня натура людини. Потрібно не жити краще, а бути краще. Таке прагнення для Г. Сковороди пов'язане з поняттями «чесного життя» та «чистої совісті». Вони розкриваються через працю, яка не є примушення, а вільний потяг людини, насолода, відчуття щастя. Таку працю Г. Сковорода називає спорідненою. Споріднена праця, хороші вчинки, щастя людини можливі тоді, коли образ життя людини узгоджений з її природними схильностями.

Філософське бачення людини Г. Сковородою ґрунтується на аксіологічних та етичних принципах. Його філософсько-антропологічне вчення має антиконс'юмеристське спрямування і тому таке співзвучне сучасним проблемам буття людини. Думки філософа, що людство може об'єднати лише «споріднена» праця, корисна як для людини, так і для суспільства, а «неспоріднена» праця – це шлях деградації, пронизують всю його творчість. Для сучасного суспільства такі слова є серйозним застереженням, до якого розумно було б дослухатися.

Отже, як можна зрозуміти з викладеного, філософія в її історії та сучасності представила розмаїття точок зору, концепцій, напрямів, які намагалися дати обґрунтовану відповідь на питання про природу та сутність людини. Однак, як визнають самі філософи, вичерпних, «остаточних» відповідей дати неможливо, оскільки людина та світ є складними та динамічними, вони змінюються. Відповідно, змінюються і філософські представлення людини.

ЧОМУ «ПОВОРОТ ДО МОВИ» НЕ Є «ВТЕЧЕЮ ВІД СВОБОДИ»

*Бойченко М. І., Київський національний університет
імені Тараса Шевченка (Київ)*

Нерідко поворот до мови розглядають у контексті полеміки екзистенціалізму і структуралізму, а саме як пошук тих структурних інваріантів, які виявляють сутнісний вимір людського буття на відміну від нібито надто мінливих, примхливих і ненадійних екзистенційних його параметрів. Зокрема, мова нібито постає як структура, яка робить не лише марними, але й у самому своєму корені позбавленими сенсу домагання особистості щодо індивідуальної свободи, а відповідно і власного шляху до здобуття своєї людської гідності. На

проти вагу цьому хибному протиставленню слід висунути кілька контраргументів.

По-перше, філософія мови аж ніяк не редукується до структуралізму. Якщо звернути увагу на працю Людвіга Вітгенштайна «Філософські дослідження», яка й позначила значною мірою «поворот до мови», тоді стає очевидним, що Вітгенштайн якраз і позначає рух від інваріантів до варіативності, від абстрактної універсальності до конкретних, неповторних мовних практик. Звісно, тут не йдеться про пошуки екзистенційної проблематики, однак творення «мовних ігор» потребує особливого внеску кожного їх учасника, а не просто сліпе підпорядкування кожного гравця наперед визначеним правилам. Таким чином, протиставлення структуралізму і екзистенціалізму не відповідає протиставленню філософії мови

По-друге, сам структуралізм не є таким вже ворогом індивідуалізму і варіативності. Показовим є приклад російської формальної школи у літературознавстві, з якої, значною мірою, і народився структуралізм: для самого виявлення формальних структур тут важливе вміння зробити їх дивними (прийом «остранения» Віктора Шкловського [Шкловский В. Б. Искусство как приём / В. Б. Шкловский // Гамбургский счёт: Статьи – воспоминания – эссе (1914–1933). – М.: Советский писатель, 1990. – с. 58-72]). Таке одивнення мови було властиво ще українським футуристам, близьким за своїми ідеями до більш пізніх російських формалістів – зокрема доречно згадати ідею Давида Бурлюка щодо «канону зсунутої конструкції», яка мала значний вплив і на поезію, і на живопис [Бурлюк Д. Кубизм / Д. Бурлюк // Пошечина общественному вкусу. – М.: Изд. Г. Л. Кузьмина и С. Д. Долинского, 1912. – с. 100]. Таку «зсунутість» або ж «одивнення» має здійснювати митець і будь-яка творча людина, а мова – лише виражальний засіб для передавання цього концептуального «зсуву». Ці ранні престоуралістські теми повною мірою відроджуються у постструктуралізмі, з його концептами інтертекстуальності (Юля Кристева [Кристева Ю. Полілог / Пер. з фр. П. Тарашука. – Київ: Юніверс, 2004. – 480 с.]), деконструкції (Жак Деріда [Деріда Ж. Письмо та відмінність / пер. з фр. В. Шовкуна. – К.: Основи, 2004. – 602 с.]), ризомності (Жиль Дельоз та Фелікс Гваттарі [Делёз, Ж., Гваттари, Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Ж. Делез, Ф. Гваттари; пер. с фр. и послесл. Д. Кралечкина; науч. ред. В. Кузнецов. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – 672 с.]) тощо – з тією радикальною відміною, що концептуальності творення структур людьми протиставляється варіативність, децентрація, принципова ненаціленість на творення інваріанту, навіть нового.

По-третє і головне, сутність людини якраз і полягає у її ексцентричності (Гельмут Плеснер [Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию / Пер. с нем. – М.: РОССПЭН, 2004. – 368 с.]), полісуб'єктності (Жак Лакан [Лакан Ж. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа (1954/55). Пер с фр. А. Черноглазова. – М.: Гнозис, Логос, 1999. – 520 с.]), ідентичність людини є принципово множинною (Етьєн Балібар [Балібар Е. Ми, громадяни Європи? Кордони, держава, народ / Пер. з фр. А. Репи. – К. : Курс, 2006. – 354 с.]) та плинною (Зігмунт Бауман [Бауман З. Плинні часи. Життя в добу непевності / пер. з англ. А. Марчинського. – К.: Критика, 2013 – 176 с.]), а тому мова також не може бути інваріантною в принципі – вона до певної міри також плинна, множинна, варіативна. Звісно, варіативність мови значно менша за ту, яку може демонструвати особистість. А головне – лише особистість може бути носієм свободи, а отже – бути творчим началом, тоді як мова є лише результатом, відбитком цієї творчості і свободи.

Таким чином, коли Еріх Фром пише про втечу від свободи як різновид соціального відчуження, яке має антропологічну основу, то він якраз і натякає на нетворче використання людиною надбань культури та соціальних інституцій [Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для себя / Эрих Фромм; пер. с англ. Г. Швейник. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2006. – 571 с.]. Ми маємо застосувати логіку, запропоновану Фромом, відповідно до духу, а не букви його вчення про «втечу від свободи». Тоді втечею від свободи буде не будь-яке звернення до вже наявних культурних утворень (зокрема і мови), а лише нетворче звертання, яке обертається реїфікацією соціальних взаємин замість їхньої творчої релятивізації задля контекстуальної реконцептуалізації їхнього вихідного задуму.

У чому ж полягає тоді поворот до мови? Чому його не позначають ще революційними для мовознавства працями Фердінанда де Соссюра, а датують ближче до середини ХХ століття? Справа у тому, що цей поворот значною мірою завдячує здійсненому раніше антропологічному повороту. Більше того, поворот до мови варто розглядати як наслідок і складову антропологічного повороту: у мові шукають відповіді на антропологічні питання, саме завдяки філософському підходу до структури і динаміки, функціонального і ціннісного аспекту мови дослідження мови піднімається над суто лінгвістичним інтересом і набуває статусу філософії мови. Завдяки цьому мова з окремого феномену культури, зі специфічної знакової системи переходить у новий онтологічний, гносеологічний, праксеологічний статус.

Окремо варто наголосити на сильних і слабких сторонах традиційного бачення філософії мови як надбання передусім аналітичної філософії. Те, що тривалий час у тренді були аналітичні дослідження у рамках загального проекту «поворот до мови» не повинно заперечувати значущості інших шкіл і традицій дослідження мови – філософської герменевтики, структуралізму і постструктуралізму, нової риторики, гендерних досліджень мови тощо. Усі ці дослідження мають взаємно збагачувати одне інше – щонайменше через проблематизацію раніше, здавалося би, очевидного. Не лише аналітичній філософії, але й іншим філософським напрямам варто відійти від самообмеження власною проблематикою і вузьким колом класичних авторів, а перейти до спроб своєрідного філософського перекладу проблематики досліджень з мови однієї філософської школи на мову іншої. Можливо, це нерідко даватиме негативний результат, створюватиме враження своєрідної філософської неперекладності, однак така фальсифікація також важлива для окреслення меж застосовності кожної філософської методології. Однак, ті щасливі випадки виявлення спільних смислів, можливості конвергенції деякої проблематики, зіставності результатів досліджень вже варті докладених раніше зусиль, навіть якщо вони давали багато в чому негативний попередній результат. Головне – виявити можливості сумісності методологій дослідження.

ПЕРШІ ПИТАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

*Варшавський О. П., Дніпровський національний університет
залізничного транспорту імені академіка В. Лазаряна (Дніпро)*

Питання «Що робить нас людьми?» є конститутивним для філософської антропології. Як відомо, воно було поставлене 90 років тому класиком цього напрямку філософії Максом Шелером у творі «Положення людини у космосі» (1928). Пошук відмінного в людському існуванні щодо життя тваринного стає провідною задачею для наступних послідовників антропологічної проблематики. Питання це стало на часі через те, що світоглядний передсуд біології, етології, до початку ХХ століття переконав учений (і не тільки) світ у тому, що нічого не робить нас людьми крім того, що вже мається у світі тварин. Мовляв, людяність – це «наріст еволюції», певна мутація окремого виду і не більше того. Себто, казусу, першого випадку власне людини не було.

Якщо питати – що робить нас людьми, то доведеться разом із питанням прийняти такі його передумови. Те, що робить нас людьми, передуює нам як